

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КЛАССИЧЕСКОГО ИСЛАМА

Антология

Составители: Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.

Оглавление

Предисловие

Введение. Фальсафа как система

1. Био-библиографическая справка
2. Сущность философии и ее структура
3. Модусы бытия
4. Первоначало
5. Космогония
6. Совершенный град
7. Иммортология

АЛЬ-ФАРАБИ

Перечень наук

1. Языкознание
2. Логика
3. Математика
4. Физика и теология
5. Политика, фикх, калам

Указание пути к счастью

Самодостаточность счастья

Условия обретения счастья

Критерий прекрасного действия

Естественное и приобретенное

Добродетельная середина

О наслаждении

О науках

Достижение счастья

О теоретических добродетелях

Рассудительность

Какой должна быть главенствующая добродетель

Обретение добродетелей

Философия и религия

Философ, законодатель, правитель и имам

Подлинная философия и неподлинные философы

О разуме

Различные толкования слова «разум»

Потенциальный разум

Актуальный разум

Приобретенный разум

Деятельный разум

Согласование учений Платона и Аристотеля

I. Принципы согласования

II. Обсуждение возможных разногласий

1. Образ жизни

2. Манера изложения

3. Понимание субстанции

4. Деление и объединение в определениях

5. Вопросы из логики

6. Вопросы из физики

7. Нравственные качества

8. Путь познания

9. Происхождение мира

10. Теория идей

11. Потустороннее воздаяние

Книга Букв

Буквы и понятия

Акциденция

Субстанция

Самость

Сущее

Вещь

Философия и религия

Первенство философии

Возникновение силлогистических искусств у народов

Связь религии с философией

ИБН-СИНА

Исцеление: Теология

Глава восьмая: о познании Бога и Его атрибутов

1. Конечность действующих причин и приемлющих причин

3. Конечность целевых и формальных причин; абсолютное первоначало

4. Первейшие атрибуты бытийно-необходимого Начала

5. Еще раз о единстве Бытийно-необходимого

6. Его совершенство, благость, истинность и знание

7. О тождестве Его атрибутов и самости; о Его красоте, любви и блаженстве

Указания и замечания

Бытие и его причины

Разряды бытия

Доказательство существования Бытийно-необходимого

Единство Бытийно-необходимого

Создание и творение

Модусы творения

Мир – извечен или возникший?

Цели, их начало и иерархия бытия

Характер действий Бытийно-необходимого

Цель движущих начал небесных сфер

Эманационистский порядок

Возвышение

Бессмертие разумной души

О соединении души с Деятельным разумом

О Божьем знании

Промысел

Блаженство

Превосходство умственного блаженства

Блаженство как постижение благоприятного

Разряды блаженных

Стадии гносиса

Три типа богоискателей

Ступени мистического восхождения

Нравственный облик гностика

О любви

Сила любви пронизывает все сущее

Любовь у неживых простых начал

Любовь у растительных форм-душ
О любви животных душ
Любовь эстетов и рыцарей к красивым лицам
Любовь божественных душ
Заключение

Хайй ибн Йакзан

Встреча с Хаййем
Начало инициации
Советы перед дорогой
На Западе дольным
На Западе горнем
В сторону Востока
На Востоке

Птицы

Салямман и Абсаль

ИБН-РУШД

Опровержение Опровержения

Об извечности мира

Первое доказательство
Второе доказательство
Третье доказательство
Четвертое доказательство

О телесном воскресении

Большой комментарий к «Метафизике»

Бессмертие человеческого разума

Учения о создании сущих

Доказательство бытия неподвижного Перводвигателя

Как движет Перводвигатель

Атрибуты Перводвигателя

О количестве и иерархии неподвижных двигателей

Что и как постигает Ум

О благе в мире и о промысле

Большой комментарий к «О душе»

Единство и вечность ума

Аристотелевское понимание материального ума

Традиционные интерпретации; три главные апории

Решение апории касательно вечности теоретического ума

Решение апории касательно единства материального ума

Решение апории касательно бестелесности материального ума

Источники

ПРЕДИСЛОВИЕ

Религиозно-философская мысль классического ислама представлена тремя главными течениями: каламом, фальсафой¹ и суфизмом. В каламе разрабатывалась рациональная/философская теология ислама. Первоначально такую теологию развивали мутазилиты (IX–X вв.), а затем (с XI в.) мутакаллимы (представители калама) ашаритской и близкой к ней матуридитской школы, которые сформулировали вероучительные положения, впоследствии доминировавшие в мусульманской, суннитской теологии.

В фальсафе, которую порой характеризуют как эллинизирующую/аристотелизирующую философию ислама, впервые в истории мировой культуры был осуществлен перспективный, жизнеспособный синтез авраамического, иудейско-христианско-мусульманского ревелативизма (от лат. *revelatio*, «откровение») с античным языческим интеллектуализмом, который впоследствии вдохновлял классиков иудейской и христианской теологии, таких как Маймонид (ум. 1204) и Фома Аквинский (ум. 1274). В рамках этого синтеза выдвигались рациональные доказательства бытия Бога и субстанциональности/нетленности души, философская интерпретация сотворения мира, Божьего провидения, откровения и пророчества, бессмертия и потусторонней жизни.

Начиная с XII в. калам, преимущественно ашаритский, объединялся с фальсафой. Параллельно происходила и конвергенция этих двух течений с аскето-мистическим направлением в исламе, суфизмом. В итоге возникли две влиятельные школы интеллектуального/философского суфизма – ишракизм (*ишракыййа*), или «философия озарения» (*хикмат аль-ишрак*), основанная ас-

¹ Слово *фальсафа* – арабская транскрипция греч. *philosophia*. В арабо-мусульманской литературе это наименование обозначает не только данное направление мусульманской мысли, но также и философию вообще, включая саму античную традицию, представленную прежде всего Аристотелем и Платоном.

Сухраварди (ум. 1191), и вуджудизм (*вуджудиййа*) или школа «единства бытия» (*вахдат аль-вуджуд*), основанная Ибн-Араби (ум. 1240).

Главную школу фальсафы составляли аристотелики, или перипатетики (араб. *машша'иййа*, или *машша'ун*, «прогуливающиеся»), поэтому вся фальсафа порой обозначается как мусульманский/восточный аристотелизм (перипатетизм). Крупнейшими же аристотеликами ислама выступали три мыслителя, тексты из сочинений которых вошли в настоящую антологию: аль-Фараби (ум. 950), Ибн-Сина (Авиценна, ум. 1037) и Ибн-Рушд (Аверроэс, ум. 1198). Вместе с антологией «Мусульманская философия: фальсафа», также подготовленной нами в рамках проекта по углублённому изучению истории и культуры ислама (Казань, 2009), она дает достаточно полное, всестороннее представление о фальсафе.

Вводный очерк об основных идеях фальсифа (представителей фальсафы) призван делать антологию относительно самодостаточной. Вместе с тем желательно предварительное знакомство студентов с базисными понятиями аристотелевской и платоновско-неоплатоновской философий, а также с материалами учебных пособий, разработанных нами в рамках той же программы: «Религиозная философия ислама: калам» (Казань: Казанский университет, 2013) и «Мусульманская религиозная философия: фальсафа» (Казань: Казанский университет, 2014).

Если не оговорено иное, Коран, Сунна (хадисы) и другие источники на арабском языке цитируются в нашем авторском переводе. Ссылки на Коран даются по номеру главы-суры и (через двоеточие) стиха-айата, а на хадисы из шести «канонических» сводов – по номеру хадиса, предваряемому буквой, которая обозначает составителя соответствующего свода: Б (аль-Бухари), М (Муслим), Д (Абу-Дауд), Ж (Ибн-Маджа), Н (ан-Насаи), Т (ат-Тирмизи). Если хадис фигурирует и у аль-Бухари, и у Муслима, своды которых считаются наиболее надежными, то при ссылке на каноническую Сунну указываются лишь эти два источника. Метка «внеканонический» указывает, что данный

хадис отсутствует в указанных шести книгах, метка «*» – что приведенная цитата из русского перевода соответствующего сочинения отредактирована нами.

ВВЕДЕНИЕ. ФАЛЬСАФА КАК СИСТЕМА

Освещение учения трех корифеев фальсафы мы предваряем краткой справкой об их жизни и основных сочинениях.

1. Био-библиографическая справка

Аль-Фараби. Родоначальником фальсафы считается аль-Кинди (лат. Alkindus; конец VIII – ок. 870), чье творчество служило своего рода мостом между мутазилитским каламом и собственно восточным перипатетизмом. Подлинным же основателем этой школы выступал Абу-Наср аль-Фараби (лат. Alfarabius, Avennasar; 870–950) – философ и ученый, за которым в мусульманской литературе утвердилось почетное прозвание *аль-Му‘аллим аль-авваль*, «Второй учитель» (после «Первого учителя», Аристотеля).

О жизни философа сохранилось мало сведений. Родился в семье тюркского военачальника в городе Фараб на реке Сыр-Дарье (Казахстан). Философское образование он получил в г. Харране (северное Междуречье), затем в Багдаде. Здесь его учителями по логике стали христиане-несториане Йуханна ибн Хайлян и Матта ибн Йунус, а сам он впоследствии явился наставником христианского философа-яковита Йахьи ибн Ади. После многолетнего пребывания в Багдаде, столице суннитского Халифата, аль-Фараби (ок. 942 г.) переехал в сирийский город Алеппо, где был окружен вниманием ее правителя Сайфаддаули, видного представителя прошиитской династии Хамданидов, распространившего свою власть и на Дамаск. Последние годы своей жизни философ провел преимущественно в Алеппо и Дамаске, а в некоторых источниках сообщается о его пребывании в Каире в 948 г. Скончался аль-Фараби в Дамаске, где сохранилась его могила.

Аль-Фараби был непревзойденным толкователем аристотелевских сочинений по логике. Но в истории философии он знаменит прежде всего благодаря осуществленному им соединению аристотелевской космологии с неоплатоновской концепцией эманации (исхождения) мира от Бога. Этот синтез философ изложил в главном своем сочинении «Совершенный град», представленном в вышеупомянутой антологии «Мусульманская философия»².

Означенный труд примечателен также как первое фундаментальное сочинение по мусульманской политической философии. Следует отметить, что если аль-Фараби, Ибн-Сина и другие мусульманские перипатетики ориентировались на Аристотеля в своей логике, физике, метафизике и этике, то в политике они исходили из «Государства» и «Законов» Платона. Это объясняется, среди прочего, недоступностью для них аристотелевской «Политики» – единственного из значительных произведений «Первого учителя», которое не было переведено на арабский язык в классической эпохе.

К указанному фарабийскому сочинению примыкают другие этико-политические трактаты философа – «Политика» (или «Гражданская политика»), «Афоризмы государственного деятеля», не сохранившийся комментарий к «Никомаховой этике» Аристотеля, а также «Указание пути к счастью» и «О достижении счастья»³, вошедшие в настоящую антологию.

Перу аль-Фараби принадлежит и первая в истории арабо-мусульманской философии работа, посвященная классификации научно-философских дисциплин, – «Перечень наук». Продолжая идущую от Симпликия традицию, аль-Фараби создал трактат «Согласование учений Платона и Аристотеля». В его «Книге букв», посвященной разъяснению философских терминов, подробно обсуждается также вопрос о соотношении религии и философии.

² В эту антологию вошло также фарабийское сочинение «О религии» (*Kitab аль-милля*).

³ Этот трактат, вместе с трактатами «Философия Платона» и «Философия Аристотеля» образуют трилогию; возможно, первоначально они составили единое сочинение.

Эти три сочинения, а с ними и трактат «О разуме», представлены в данной антологии.

Ибн-Сина. Свои завершённый, классический вид мусульманский перипатетизм приобрел в творчестве философа, ученого-энциклопедиста и врача Абу-Али Ибн-Сины (лат. Avicenna; 980–1037).

Ибн-Сина родился в селении Авшане (на территории современного Узбекистана), недалеко от Бухары, тогдашней столицы государства Саманидов. Юность он провел в Бухаре, где, под наблюдением отца, получил систематическое домашнее образование. Родным его языком был фарси (персидский), но по широкому спектру как религиозных, так и светских наук он прошел обучение на арабском. Логику и математику Ибн-Сина изучал под руководством ан-Натили, тогда как медицину, физику и метафизику освоил самостоятельно. В постижении Аристотеля он опирался на комментарии тика аль-Фараби, который оказал на него весьма значительное влияние. С юных лет и на протяжении всей жизни философ был активно вовлечен в политическую жизнь своего времени, занимая ключевые посты визиря, военного советника и придворного врача у ряда местных государей – в Гургандже, Гургане, Рее, Исфахане и Хамадане, где и умер.

За Ибн-Синой в мусульманском мире закрепилось почетное наименование *аш-Шайх ар-ра'ис*, «Князь философов». Многие его идеи были восприняты в позднем каламе и суфизме. С критикой авиценновской (и фарабийской) философии за противоречащие ортодоксальной богословской доктрине положения (главным образом об извечности мира, о Божьем знании единичных вещей лишь «общим образом» и о невозможности телесного воскрешения) выступил аль-Газали (ум. 1111) в своем трактате «Опровержение философов». Ибн-Рушд же упрекал Ибн-Сину за отход от чистого аристотелизма.

В христианской Европе заметный след философии Ибн-Сины можно обнаружить в творчестве Альберта Великого, Фомы Аквинского и Дунса

Скота. Под влиянием авиценновских воззрений здесь также возникло отдельное философское течение, известное как «латинский авиценнизм» или «авиценнизирующий августинизм» (Вильгельм Овернский, Александр Галльский, Жан де ля Рошель, Бонавентура, Роберт Гроссетест и Роджер Бэкон).

Среди многочисленных сочинений Ибн-Сины (более четырех сот на арабском и около двух десятков на фарси) особое место занимает книга «Исцеление» (*аш-Шифа*⁴). Этот фундаментальный труд, который до сих пор остается самым большим по объему произведением, вышедшим из-под пера одного философа, знаменит также тем, что в нем впервые в истории философии научно-философское наследие Аристотеля было систематизировано по четырем его областям: логике, математике, физике и метафизике/теологии (*иляхиййат*)⁴. В последнем разделе относительно подробно говорится также о профетологии и эсхатологии, а в заключении излагается политико-этическая проблематика, но сжато, поскольку автор обещает посвятить ей отдельное сочинение.

Сокращенную версию этой энциклопедии представляют «Спасение» (*ан-Наджат*) и «Книга знания» (*Даниш-намэ*, на фарси). Фрагменты из последнего сочинения (по началам логики и по метафизике), а также из «Исцеления» (о душе, космогонии и этико-политической проблематике) вошли в антологию «Мусульманская философия». В настоящем сборнике приводится центральная глава метафизической/теологической части «Исцеления», посвященная доказательству бытия Первоначала/Бога и его атрибутам. Здесь представлены также созданное Ибн-Синою к концу своей жизни систематическое философское сочинение, заключительные главы

⁴ Именно такой систематизации, как отмечают исследователи, обязан тот успех, который впоследствии возымел аристотелизм на латинском Западе. Уже в XII в. на латинский язык были переведены разделы «Исцеления» по теологии/метафизике и психологии. При этом само название было передано не совсем точно как «*Sufficientiae*», «Достаточное», – согласно второму значению арабского слова *шифа*⁴.

которого навеяны суфийско-мистическими мотивами – «Указания и замечания» (*аль-Ишарат ва-т-танбихат*), близкий по духу «Трактат о любви», образующие своеобразную философскую трилогию аллегорические повести «Хайй ибн Йакзан», «Птицы» и «Салямман и Абсаль».

Ибн-Рушд. На западе мусульманского мира (в Арабской Испании и Северной Африке) фальсафу развивали Ибн-Бадджа (лат. Avempace, ум. 1139), творчество которого более тяготело к философской антропологии, а также Абу-Бакр Ибн-Туфайль (лат. Abubacer, ум. 1185–86), автор знаменитой философской робинзонады «Повесть о Хайе ибн Йакзане»⁵. Крупнейшем же представителем восточного перипатетизма здесь выступал философ, ученый, врач и факых Абу-ль-Валид Ибн-Рушд (лат. Averroes, 1126–1198).

Ибн-Рушд родился в г. Кордове (Испания) в семье потомственных кадыев-судей. В этом городе он получил образование по мусульманским религиозным наукам, медицине и философии. В 1169 г. Ибн-Туфайль рекомендовал его альмохадскому халифу Абу-Йакубу Йусуфу, который поручил Ибн-Рушду составить комментарии к ряду работ Аристотеля. В этом же году тот стал верховным кадыем в Севилье. Два года спустя Ибн-Рушд вернулся в Кордову, где занял пост верховного кадыя. По приглашению того же халифа философ позднее прибыл в Марракеш (Марокко), и там был назначен придворным врачом вместо престарелого Ибн-Туфайля. Позже он стал приближенным и сына халифа – Йакуба, в 1184 г. наследовавшего отцу. Но в 1195 г. Ибн-Рушд попал в немилость к халифу – то ли пожелавшему угодить богословам, враждебно относившемуся к философии, то ли разгневавшемуся на философа за допущенную тем однажды фамильярность. Философ подвергся ссылке и, по некоторым сведениям, публичному осуждению. Правда, незадолго до своей кончины он вновь был возвращён ко двору. Похоронили же его в Кордове.

⁵ Перевод трактата дан в антологии «Мусульманская философия».

Как и другие видные фалсафя, творчество Ибн-Рушда представляет энциклопедизм ренессансного типа, охватывая собственно философию, догматическое богословие, религиозное право (фикх), филологию, естественнонаучные дисциплины и медицину. По форме же его философско-теологические труды разделены на самостоятельные и комментаторские. Среди первых выделяются «Опровержение Опровержения», в котором дается ответ на книгу аль-Газали «Опровержение философов». На газалиевой критике касательно трех главных вопросов – об извечности мира, Божьем знании единичных вещей и телесном воскрешении – Ибн-Рушд останавливается и в своих т. н. «теологических» трактатах: «О соотношении философии и религии», «О Божьем знании» (дополнение к предыдущему) и «О методах обоснования принципов вероучения».

Комментаторское наследие Ибн-Рушда насчитывает около ста работ. Им написаны толкования почти ко всем произведениям Аристотеля (кроме оставшейся недоступной для него «Политики»), к «Государству» Платона, а также к другим сочинениям античных мыслителей (в частности, Александра Афродисийского и Николая Дамаскина) и его предшественников из числа мусульманских перипатетиков (аль-Фараби, Ибн-Сины, Ибн-Баджжи). Толкование многих работ он осуществлял в виде малых, средних и больших комментариев (*тафсир*, *шарх*). Среди последних наибольший интерес с философской точки зрения представляют комментарии к книгам «Метафизика» и «О душе», в рамках которых Ибн-Рушд излагает свои наиболее оригинальные идеи.

По достоинству его комментаторская деятельность была оценена прежде всего в европейской культуре, где на латинский язык были переведены подавляющее большинство означенных толкований. Здесь за андалусским мыслителем закрепился почетный титул Великого Комментатора, о нем с восхищением говорили: «Аристотель объяснил мир, а Аверроэс – Аристотеля!». С его именем связано и отдельное течение европейской

философии Средневековья и Возрождения – латинский аверроизм (Сигер Барабантский, Жан Жанденский и отчасти Данте).

«Теологические» трактаты Ибн-Рушда вошли в антологию «Мусульманская философия». В настоящей антологии представлены его философско-полемиические и комментаторские сочинения.

2. Сущность философии и ее структура

Фалясифа разрабатывали философию как всеохватывающую систему мудрости (араб. *хикма*), «науку наук», в главе которых стоит метафизика, чаще всего именуемая «наукой о божественном», или «теологией» (*иляхиййат*).

Античные подходы. Первейшее деление наук (знаний, искусств) Аристотель проводил сообразно преследуемой в них цели, распределяя их по трем большим группам – «теоретическим/созерцательным», предметом которых выступает знание само по себе (физика, математика, метафизика), «практическим», призванным регулировать поведение человека (этика, политика) и «творческим/производительным», направленным на создание чего-то (искусства, ремесла и прикладные науки). Собственно же философию Стагирит был склонен считать только первые две группы наук, а на логику (аналитику) смотрел не как на часть философии или хотя бы самостоятельную науку, воспринимая ее скорее в качестве чисто методологического инструмента. Что касается подразделов теоретической философии – физики, математики и метафизики, – то они выделены и иерархизированы в соответствии со степенью абстрактности своих предметов, т.е. их отвлеченности от материи и движения.

Платоновская традиция делила философию на логику (диалектику), физику и этику, связывая эти области знания с тремя различными способностями человеческой души: разумом, чувственным восприятием и

волей/желанием. Культивируемая же в платоновской Академии математика⁶ могла включаться в физику (по содержанию) или в логику (по методу).

О такой трехчленной структуре учили и стоики, для которых в философии логика, физика и этика соотносятся друг с другом, как в саду ограда, деревья (или почва, на которой они растут) и плоды, или как в человеческом организме кости, мясо с кровью и душа.

Фальсафская классификация. Следуя Первоучителю, перипатетики ислама делят философию на теоретическую и практическую. Но в их квалификациях группа «творческих» наук перестает существовать как самостоятельный разряд: риторика и поэтика включаются в логику, а прикладные науки/искусства и ремесла причисляются к «вторичным», прикладным подразделам теоретической философии. Что же касается логики, то за ней признается статус науки. Однако ее место как таковой определяется различно. Если аль-Фараби склонен располагать ее за пределами философии, то Ибн-Сина, склоняясь к платоновско-стоическому подходу, допускает ее квалификацию в качестве одной из философских дисциплин.

Три подраздела теоретической философии – физика, математика и метафизика – выделяются по степени абстрактности их предметов (т.е. отвлеченности от материи и движения), соответственно характеризуясь как низшая, промежуточная и высшая (или божественная) науки. Физика изучает вопросы об общих для всех чувственно воспринимаемых тел аспектах, таких как материя, форма, движение, пространство и время; о простых телах надлунного и подлунного миров и присущих им видах движения; возникновении и уничтожении; влиянии небесных тел и явлений на земную жизнь; минералах; растениях; животных; растительной, животной и человеческой душе. Математика включает в себя арифметику, геометрию, астрономию и теорию музыки.

⁶ Что отражалось, среди прочего, в известном предании о надписи, начертанной над воротами Академии: «Не геометр да не войдет!»

Метафизика изучает модусы, которые сопутствуют сущему как таковому, а не постольку, поскольку оно является количеством или движущимся: субстанциальность и акцидентальность, универсальность и партикулярность, необходимость и возможность, и тому подобное. Помимо этого подраздела метафизики Ибн-Сина в трактате «Разряды рациональных наук» («*Фи аксам аль-‘улюм аль-‘аклиййа*») добавляет еще четыре, предметами которых выступают: исходные принципы частных наук (физики, математики и логики); доказательство бытия Первоначала (Бытийно-необходимого), Его единства и Его атрибутов; первичные и вторичные «духовные субстанции» (или «ангелы», каковыми выступают разумы и души, управляющие небесными сферами и подлунным миром); способ подчинения небесных и земных телесных субстанций упомянутым духовным субстанциям. К «вторичным» подразделам метафизики относятся наука об откровении/пророчестве и наука о воскресении (потусторонней участи).

Единство философии и религии. Уже в самом перечне разделов метафизики четко видна фальсафская ориентация на фундаментальную и всестороннюю исламизацию аристотелизма. С точки зрения фальсифа, философия выражает внутренний смысл ревялятивной/богооткровенной религии. Метафизико-космологическое обоснование родства этих двух дисциплин представляет учение аль-Фараби и Ибн-Сины, отождествляющее Гавриила, архангела откровения, с космическим Деятельным разумом. Из такого источника черпают свои знания как пророк, так и философ. В этом смысле Ибн-Рушд, в трактате «О соотношении философии и религии», называет философию и религию «молочными сестрами».

При «соединении» с Деятельным разумом философ приобретает ментальные, абстрактные понятия. Пророк же отличается тем, что исходящее от этого разума озарение он способен воспринимать не только посредством своего разума, но и воображения, т.е. может представлять дарованные истины не только в качестве абстрактных категорий, но и в виде конкретных, живых

образов/символов, что более подходит для обучения широкой публики. Вот почему «каждый пророк мудрец, но не каждый мудрец – пророк»⁷.

Что касается фальсафских положений, выделенных аль-Газали в книге «Опровержение философов» как особо крамольные (а именно, об извечности мира, об универсальном, а не партикулярном характере Божьего знания единичных вещей; о духовной, а не телесной природе эсхатологических реалий), то таковые, по мнению автора «О соотношении...», неправильно квалифицировать в качестве еретических, поскольку они касаются весьма сложных и запутанных вопросов, и ошибки здесь простительны. Ересью, с его точки зрения, является лишь ошибка относительно трех основоположений религии: признания Бога, пророческих миссий, потустороннего счастья и несчастья.

3. Модусы бытия.

Первый раздел метафизики, как было сказано, изучает модусы абсолютного бытия («бытия как бытия»). Соответственно таким модусам дифференцируется сущее, делясь на классы. Самое фундаментальное из этих делений связано с дуальностью субстанции-акциденции.

Субстанция и акциденция. Акциденция – это вещь, для своего актуального, реального бытия нуждающаяся в субстрате, или вместилище, т.е. в таком сущем, которое может существовать и без наличия в нем означенной вещи. Такова, например, белизна или теплота в одежде. Субстанцией же называется все, что не является акциденцией. В свою очередь, акциденция подразделяется на девять разрядов, так что все сущие классифицируются по десяти категориям – субстанция (например, человек), количество (ростом в четыре локтя), качество (белый), отношение (сын кого-то), «где» (на

⁷ Аверроэс. *Опровержение Опровержения*. Киев–СПб., 1999. С. 507.

площади), «когда» (вчера)⁸, положение (сидит, лежит), обладание (обут, вооружен), действие (режет, жжет), страдание/претерпевание (его жгут, его режут).

Вслед за Ибн-Синой в фальсафе обычно выделяют пять разновидностей субстанции: 1) тело; 2) материя и 3) форма, из которых оно состоит (сама материя не находится в некоем субстрате, и форма наличествует в ней не как в субстрате, ибо только благодаря форме та актуально существует); 4) душа и 5) разум (таковые, хотя и соотносятся с телом, но их бытие не обусловлено им, поскольку они продолжают существовать и после его гибели). В отличие от Аристотеля файлясуфы обычно воздерживаются от приложения эпитета «субстанция» (греч. *ousia*) к Первоначалу, Богу.

Отстаивая гилеморфизм (от греч. *hyle*, «материя» и *morphe*, «форма»), перипатетики ислама, особенно Ибн-Сины, подробно останавливаются на критике античных и мусульманских (каламских) концепций об атомистической строении материи/тела. Характерным для авиценновской натурфилософии является введение особой разновидности формы – «формы телесности» природного тела, которая отлична от присущих ему трех измерений и предшествует «видовым формам», т.е. формам воды, воздуха, земли и огня.

Универсалия и партикулярия. Сущее бывает или единичным, партикулярным (например, Иван, Петров), или общим, универсальным («человек»). Подобно Порфирию, файлясуфы учат о пяти универсалиях, к которым относятся: 1) «род» (например, «животное»); 2) «вид», менее общее сравнительно с родом понятие («человек» по отношению к «животному»); 3) «видовое отличие», по которому внутри рода выделяются разные виды

⁸ Эту и предыдущую категории не следует путать с «местом/пространством» и «временем», которые в перипатетической традиции считаются разновидностями «количества».

(«разумное» – в примере: «человек есть разумное животное»), 4) «собственный признак», т.е. акциденция, характерный только для данного вида (например, «способность смеяться», присущая человеку); 5) «общая акциденция» («движущееся» – общее свойство для человека и других предметов; «черное» – для вороны и прочих предметов).

Роды и виды субстанции также являются субстанциями. Но если Аристотель единичные вещи называет первыми субстанциями, а роды и виды – вторыми субстанциями, то Ибн-Сина прилагает последнее наименование к видам, нарекая роды третьими субстанциями. Десять категорий представляют собой высшие, наиболее общие роды сущих. «Сущее» (как и «единое») прилагается ко всем ним, но не одинаковым образом, поэтому оно не служит родом для них. «Акциденция» также не выступает родом для девяти категорий.

Обсуждая поставленный Порфирием и впоследствии занимавший важное место в философских дискуссиях европейского средневековья вопрос о способе существования универсалий (прежде всего – родов и видов), Ибн-Сина отмечает, что универсалия (например, «человек») может рассматриваться трояким образом: 1) как общее понятие, одинаково приложимое ко всем соответствующим индивидам; 2) как просто сущность («человек» как разумное животное), вне связи с первым описанием, без ее квалификации в качестве чего-то универсального или не-универсального; 3) как сочетающая в себе оба предыдущих аспекта. Соответственно они именуются логической, естественной и интеллектуальной универсалиями. По Ибн-Сине, вне нашего ума существует лишь вторая разновидность универсалии, воплощаясь в множестве индивидов.

В другом аспекте об универсалиях говорится, что они существуют, во-первых, «до множественности», т.е. прежде воплощения в конкретных партикуляриях, извечно пребывая в Божьем знании и Деятельном разуме; во-вторых, «во множественности», а именно в конкретных партикуляриях; в-

третьих, «после множественности», появляясь в человеческом уме на основе партикулярий. Вслед за латинским переводом авиценновского «Исцеления» аналогичные деления позже утвердятся в европейской схоластике – в частности, как *genus naturale*, *genus mentale* и *genus logicum*; *ante res* («до вещей»), *in rebus* («в вещах»), *post res* («после вещей»).

Причина и причиненное. Если одна вещь обуславливает бытие другой, то первая называется причиной, а вторая – причиненной, следствием. Причины вещи бывают либо внутренними по отношению к ней, составляя ее части, и в качестве таковых выступают материя (например, глина для дома) и форма. Внешних причин также две: цель (в отношении дома – это кров) и действитель (строитель). Целевая причина служит причиной всех причин. Так, если бы конечная форма как цель не была бы в уме строителя, тот не стал бы воздвигать дом, не осуществилась бы форма дома, и глина не сделалась бы элементом дома.

Как подчеркивает Ибн-Сина, действующая причина, коли окажется полной, тут же вызывает к бытию причиненное. И совершенный действитель, каковым является Бог, извечно действует, творит. Ведь когда из причины не происходит действия, а затем оно происходит, это бывает либо из-за внешнего препятствия, либо из-за нехватки чего-либо внешнего по отношению к ней (например, орудия или материи), либо из-за возникновения нового намерения, которого прежде не было. Но данные обстоятельства невозможны в отношении совершенной причины. Следовательно, творение, мир в целом, непременно должен быть извечным.

Возможное и необходимое. Дуальность возможного-необходимого – онтологическая инновация Ибн-Сины. Сущее философ мысленно подразделяет на необходимое (*ваджиб*) и возможное/контингентное (*мумкин*). Бытийно необходимое (*ваджиб аль-вуджуд*) – это то, что обязательно существует. Другими словами, предположение его несуществования ведет к абсурду. А бытийно возможное таково, что не обязательно ни его

существование, ни его несуществование. Иначе говоря, предположение его существования или несуществования не ведет к абсурду.

В свою очередь, бытийно-необходимое может быть или необходимым самим по себе, или необходимым благодаря другому. У последнего необходимость бытия обусловлена наличием другого сущего. К примеру, число «четыре» является необходимым не само по себе, а при полагании наличия дважды двух; горение – необходимым не само по себе, а при полагании контакта огня с воспламеняющимся предметом. Если необходимое-благодаря-другому берется само по себе, то оно будет возможным. А при допущении отсутствия того другого оно окажется бытийно невозможным. Поэтому чисто логически, умственно мы можем различить четыре типа сущего: бытийно-необходимое-само-по-себе (или бытийно-самонепотребное); бытийно-необходимое-благодаря-другому, являющееся бытийно возможным самим по себе; бытийно-возможное-само-по-себе; бытийно-невозможное. Однако по отношению к реально сущему применимы лишь первые две квалификации. Ибо, по Ибн-Сине, всякое возможное само по себе, раз оно актуально существует, представляет собой что-то необходимое благодаря другому.

Бытийно-самонепотребное, как доказывает Ибн-Сина, – единственное. Оно и есть первоначало/первопричина мира, Бог. Все остальные сущие, будучи возможными-самими-по-себе, таковы, что их сущность не предполагает их существования, так что бытие выступает словно акциденцией, дополняющей сущность⁹.

Единое и множественное. Единое – это нечто единичное, которое либо по своей природе не включает в себе никакого множества (в частности, точка,

⁹ Но не приводящей к сущности наподобие белизны по отношению к телу, как это не совсем адекватно было истолковано впоследствии (в частности, Ибн-Рушдом и Фомой Аквинским).

Бог), либо оно едино в одном аспекте, но множественно в другом (например, ложе, изготовленное из досок и ткани; линия, состоящая из точек).

«Метафорическое» же единство имеет место, когда многие вещи объединяются под некоей универсалией. Примером тому служит единство человека и лошади как принадлежащих к роду «животное».

Предшествующее и последующее. Одна вещь может быть предшествующей, или первой по отношению к другой, либо 1) по времени (например, Моисей по отношению к Иисусу); либо 2) по порядку, т.е. ближе к условно взятому началу (как ряды в театре по отношению друг к другу, если смотреть от сцены); либо 3) по природе (в смысле сущности), когда при устранении предыдущей устраняется и последующая (единица первой двойки); либо 4) по достоинству (учитель первой ученика); либо 5) по самости (или по причинности), когда обе вещи вместе существуют и вместе устраняются, но бытие одной исходит от другой (наподобие первенства движущей руки по отношению к движимому ключу).

Последние два типа не подразумевают предшествования по времени, и именно так следует понимать первенство Бога относительно мира в целом.

Потенциальное и актуальное. Если вещь уже реально наличествует, то о ней говорят как об «актуальной», сущей «в действительности». А коли она может быть, но еще не существует, то таковую называют «потенциальной», сущей «в потенции/возможности».

По учению фалесифа, потенция нуждается во вместилище, материи: все, в чем имеется возможность чего-либо иного, служит для того материей. И всякое возникшее (т.е. ставшее сущим, после того как его не было во времени) таково, что у него непременно есть материя, в которой наличествует возможность для его существования. Отсюда следует, что первая материя, из которой образуются тела подлунного мира, сама не может быть возникшей, она извечна.

Конечное и бесконечное. Подобно Аристотелю, фалсафа отрицают возможность существования бесконечного чувственно воспринимаемого тела, а с ней и возможность сосуществования бесконечного числа вещей, занимающих место в пространстве или упорядоченных по природе, на манер натуральных чисел. Бесконечность имеет место лишь потенциально, как в случае с безграничным делением тела или бесконечным временем. Правда, мусульманские перипатетики учат об актуальной бесконечности двух особых множеств – ангелов и душ умерших, поскольку и то, и другое не упорядочено по природе (человеческие души предшествуют одна другой лишь в аспекте времени своего возникновения).

К упорядоченным по природе относятся каузальные, причинно-следственные серии. Обоснование их непрерывной конечности служит одним из доказательств существования Первоначала/Бога.

4. Первоначало

В качестве наименования для Первоначала фалсафа пользовались и кораническим наименованием *Аллах* (или *аль-Илях*, «Бог»), и типичными для философии, но фигурирующими также в Коране эпитетами, такими как «Первый» и «Истинный». Введенное же Ибн-Синою обозначение «Бытийно-самонеобходимое» (*ваджиб аль-вуджуд би-затих*, сокр. *аль-ваджиб би-затих*, «Самонеобходимое», *аль-ваджиб*, «Необходимое») вскоре утвердилось как характерное для фалсафы в целом, получив также широкое распространение в иудейской теолого-философской мысли и отчасти в христианской/европейской.

Доказательства бытия Бога. В сохранившихся трактатах родоначальника фалсафы, аль-Кинди, не обнаруживается каких-либо следов приверженности к традиционному для аристотелизма обоснованию существования Бога как Перводвигателя. Близкую к каламу телеологическую (от целесообразности в мире) и космологическую (от возникновения-худус мира) аргументацию аль-Кинди дополняет оригинальным доводом от

единства: всякое сущее сочетает в себе множество и единство, причиной же такого сочетания должно выступать иное начало – Истинноеединое (*аль-вахид аль-хакк*).

Аль-Фараби, видимо, склоняется к мнению о бытии Бога как о недоказуемом постулате. В таком смысле, отметим, высказывались еще некоторые античные перипатетики (в частности, Фемистий), считашие, что знаменитое рассуждение аристотелевской «Метафизики» (XII 7) обосновывает не бытие неподвижного первоначала/перводвигателя, но лишь неподвижность такого первоначала.

По мнению Ибн-Сины, Бог выступает причиной бытия, поэтому обоснование Его бытия должно быть задачей не физики, изучающей природные тела в их движении и изменении, а метафизики, которая исследует бытие как бытие, его высшие, неизменные принципы. Установив конечность любых каузальных серий (материальных, формальных, действующих или целевых), философ доказывает, что все эти серии восходят к первопричине, которая и есть Самонеобходимое. Существование Самонеобходимого он выводит также из анализа самих понятий «возможное» и «необходимое».

Верный аутентичному аристотелизму Ибн-Рушд решительно отстаивает аргументацию «от движения» как единственно достоверную, вместе с тем подчеркивая, что даритель движения одновременно выступает и дарителем бытия. Но в трактате «О методах обоснования принципов вероучения» он подчеркивает, что в деле просвещения широкой публики наиболее подходящими являются именно коранические методы, отмечая среди них доказательство от творения и доказательство от порядка, или от промысла.

Атрибуты. Атрибуты Первоначала в фальсафе сочетают в себе качества коранического Бога, аристотелевского Перводвигателя/Ума и неоплатоновского Единого. Но если последнее находится по ту сторону бытия, то фальсафское Первоначало наделено самым подлинным бытием. А на место аристотелевского Ума, погруженного в своего рода интеллектуальный

нарциссизм и абсолютно безразличного к миру, который служит для него лишь в качестве целевой причины, здесь приходит Первоначало, производящее мир и промышляющее о нем.

В отличие от калама, в фальсафе так и не сложился строго зафиксированный, канонический список атрибутов, и прежде всего самостных. Кроме того, фальсафское толкование атрибутов в апофатическом (отрицающем) духе или же как тождественных с Божьей самостью снимало вопрос об актуальности классификационных схем, подобных каламскому делению атрибутов на отрицающие и утверждающие, или на самостные и оперативные.

Тем не менее в данных мусульманскими перипатетиками различных перечнях атрибутов Божьих обычно присутствуют следующие характеристики: единство, совершенство, благость, истина, ум (умопостижение, знание), воля, могущество, жизнь, красота, любовь и блаженство. Заметим также, что в самом понятии о Боге как о Бытийно-необходимом заключена мысль о Его всевечности.

Ниже мы остановимся на атрибутах «воля» и «знание», чье фальсафское толкование вызывало критику со стороны аль-Газали и других мутакаллимов.

О Божьей воле. По учению фальсифа, Бог/Необходимое обладает атрибутом воли. Ибо вещи в мире проистекли от Него, с Его ведома. И поскольку они не несовместимы с Ним самим, их проистекание непременно было с Его благоволения.

Полемизируя с фальсифа, аль-Газали упрекает их в отрицании за Богом воли, поскольку те полагают, что Его действие следует от Него необходимым образом, подобно исхождению света от солнца. В своем ответе на Газалиеву критику Ибн-Рушд отмечает, что наличие у Бога воли подразумевает проистекание Его действий сообразно Его знанию. Фальсифа вовсе не отрицают Божьей воли, а лишь отказываются приписывать ей недостаток, присущий человеческой воле. В отличие от людей, у Бога могущество не

расходится с Его волей, не уступает ей. Кроме того, человеческая воля предполагает у желающего определенный недостаток (т.е. нехватку желаемого) и его возбуждение желаемым. Если осуществится желаемое, то недостаток восполнится, а с ним пропадет возбуждение, которое называется волей.

Философы, продолжает Ибн-Рушд, признают за Богом волю в следующем смысле. Когда Бог действует, Ему ведомо и данное деяние, и противоположное. Было бы Его действие обусловлено лишь Его знанием, то осуществились бы оба деяния. Реализация лишь одного из двух противоположных деяний, а именно наилучшего из них, свидетельствует об ином свойстве Бога дополнительно к знанию, а это и есть воля. Другими словами, осуществление одного из двух противоположных деяний должно быть результатом Его свободного выбора¹⁰.

О Божьем знании. С фальсафской точки зрения, Божье знание является прежде всего знанием Самого Себя, самосознанием. Но Его знание распространяется и на все другие вещи, существующие помимо Него. Правда, Его умопостижение этих вещей, в отличие от нашего умопостижения, не вторично по отношению к ним, не причинено ими. Если бы Бог умопостигал вещи, отталкиваясь от них, Его сущность конституировалась бы умопостигаемыми (а значит, самими вещами) или Его умопостижение было бы привходящим, но в обоих случаях оно не было бы самонеобходимым. Бог/Необходимое является началом/принципом всех вещей в мире. Коль скоро Оно умопостигает себя таковым, то постигает и сами эти вещи.

Знание Бога о единичных вещах не только не множественно, но и постоянно, не зависит от изменения вещей в пространстве и во времени, от их возникновения и уничтожения. Его знание не может быть связано со временем и в том смысле, в каком, например, астроном говорит о затмении, что оно наступит завтра. С наступлением завтрашнего дня это его знание изменится,

¹⁰ Ибн-Рушд. *Опровержение Опровержения*. С. 363, 372–373, 383–384.

ибо прежнее его высказывание о завтрашнем затмении на завтрашний день оказывается уже ложным. Бог, которому ведомы общие причины, целокупность причин, непременно знает все единичные, частные вещи, порожденные этими причинами. Ведь если астроном знает все закономерности, относящиеся к движению светил, то ему известны все частные случаи затмения, и осуществление любого из них ничего не меняет в его знании. Бог знает все единичное, все индивидуальные вещи, но «общим образом».

В «Опровержении философов» аль-Газали объявляет последнюю мысль ересью, трактуя ее как ограничение Божьего знания общим (универсалией), нераспространение его на единичное, партикулярию. Отвечая на эту критику, Ибн-Рушд развивает идею о принципиальном отличии человеческого знания от Божьего. Первое, будучи причиненно вещами, изменяется вместе с ними, второе же – неизменно, ибо оно выступает не следствием таковых, а причиной их (это положение впоследствии воплотится в знаменитой формуле Аквината: «*Scientia Dei est causa rerum*»). Потому человеческое знание бывает универсальным или партикулярным, ко второму же такие описания совершенно неприменимы. Только Богу известно, как Он постигает единичное¹¹.

5. Космогония

Происхождение сущих от Бога/Первоначала фалясифа описывают как интеллектуальную эманацию (лат. *emanatio*, «истечение»; араб. *файд*, *судур*), при которой метафизическое/ноуменальное единство переходит в природное/феноменальное множество. Такое учение заложило основы для перспективной идеи (впоследствии особенно популярной на христианском Западе) о Божьем сотворении мира посредством мыслительного акта.

Извечность креационной деятельности.

¹¹ Ибн-Рушд. *О соотношении философии и религии* // Мусульманская философия. С. 561–562; Он же. *О Божьем знании* // Там же. С. 584–585.

Описывая Божье творение мира как эманационистский процесс, мусульманские перипатетики настаивают на безначальности этого процесса, на извечности креационного акта, а с ним и мира в целом.

Относительно подробную аргументацию тезиса об извечности творческой деятельности Бога Ибн-Сина разрабатывал в книге «Исцеление» (Мус. философия, с. 382-392). Вместе с тем в более позднем сочинении, в «Указаниях и замечаниях», философ высказывает менее категоричное мнение. Излагая разные учения о происхождении мира, он отмечает, что расхождения по вопросу об извечности мира или его возникновении не имеют принципиального значения, главное – утвердить единство Бога/Создателя. Близкое рассуждение Ибн-Туфайль вкладывает в уста героя своей «Повести о Хаййе ибн Йакзане».

В этом духе высказывается и Ибн-Рушд, отвечая на «Опровержение философов» аль-Газали, где тезис об извечности мира ставится во главу списка «чрезвычайно крамольных» положений фальсафы. Признавая, что некоторые доводы перипатетиков в обосновании извечности мира не достигают уровня аподиктических, автор «Опровержения Опровержения» показывает, что таковыми не являются и газалиевы контраргументы, выдвинутые от имени мутакаллимов. Этим оппонентам он замечает, что, независимо от того, признать Вселенную возникшей или извечной, таковая все равно, по мнению философов, нуждается в извечном Создателе. Кроме того, представлению о всемогущем Создателе более соответствует фальсафское учение о Его деятельности как о непрерывном творении, нежели утверждение мутакаллимов о творении как об одноразовом акте.

В трактате «О соотношении философии и религии» Ибн-Рушд, впервые в истории религиозной мысли ислама, дерзнул апеллировать к Священному Писанию в обоснование извечности мира, доказывая, что не фальсифа отходят от буквы Корана, а их оппоненты, мутакаллимы. Эту мысль философ развивает и в сочинении «О методах обоснования принципов вероучения»,

отмечая, что изображение сотворения как создания «из чего-то» характерно и для Корана, и для Библии, и для всех прочих небесных Писаний. И именно оно соответствует обыденному пониманию творения. Описание же создания мира как вневременного процесса или как продуцирования «из ничего» будет уже переинтерпретацией Священного текста, которая, более того, непонятна даже образованным людям, не говоря уже о простом народе.

Надлунный мир. В эманационистской схеме мироустроения, разработанной аль-Фараби и модифицированной Ибн-Синой, впервые в истории философии аристотелевско-птолемеевская космология была соединена с неоплатоновским эманационизмом. Согласно последнему, от Единого (Блага, Бога) эмануруется, исходит универсальный/мировой Разум, от которого в свою очередь эмануруется универсальная/мировая Душа, а от нее – природа, материальный мир. Аристотелевская модель космоса, усовершенствованная Птолемеем, представляет шарообразную Землю неподвижно покоящейся в центре Вселенной. Вокруг Земли вращаются семь концентрических сфер, к каждой из которых прикреплено по одному светилу – это Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер, Сатурн. Далее следует сфера «неподвижных» (т.е. не меняющих положения по отношению друг к другу) звезд, где находятся все прочие, известные античным ученым небесные светила, немногим более тысячи. Универсум замыкается атласной, беззвездной сферой.

В фарабийской книге «Совершенный град» процесс космогенеза выглядит следующим образом. От Первого/Бога, поскольку Оно умопостигает Самого Себя, эмануруется второе сущее, которое представляет собой абсолютно бестелесную и непричастную материи субстанцию, т.е. чистый разум. Поскольку этот разум умопостигает Первое, из него эмануруется другой разум, а поскольку оно умопостигает самого себя, из него эмануруется беззвездная сфера, движение которой управляется первым разумом. Точно также, благодаря умопостижению Первого и самого себя из второго разума эмануруется третий разум и сфера неподвижных звезд. По этой схеме

появляются нижестоящие сферы и соответствующие им разумы, вплоть до сферы Луны и ее разума. Из последнего эмануруется десятый, Деятельный разум, который и порождает подлунный, земной мир.

Развивая означенную схему, Ибн-Сина (в книге «Исцеление») переформулирует ее, пользуясь введенными им терминами «возможное»-«необходимое» и описывая эманационистский процесс как триадичный. В каждом из космических разумов, говорит философ, имеются два аспекта: сам по себе он бытийно «возможен», но благодаря Первому/Самонеобходимому является «необходимым». Поскольку такой разум умопостигает Первое, из него эмануруется нижестоящий разум, при умопостижении же себя как возможного возникает тело небесной сферы, а умопостижение себя как необходимого-благодаря-другому дает бытие душе этой сферы. Душа служит ближайшим принципом движения данной сферы, а соответствующий разум – отдаленным¹².

В ранних своих работах Ибн-Рушд также придерживался эманационистской космогонии, но впоследствии отказался от нее в пользу более аутентичного аристотелизма.

Подлунный мир. В отличие от небесного мира, в котором все вечно и постоянно, ибо кроме пространственного движения здесь никакие изменения не происходят, поднебесье – это область непрерывного становления, «мир возникновения и уничтожения», как обычно он именуется в аристотелевской традиции. Но согласно этой традиции, сама материя и форма, из которой состоят подлунные тела, извечные и ниоткуда не возникают.

Фальсафская же космогония возводит их к Деятельному разуму. Из него, при участии движений небесных тел, эмануруется и первоматерия, и формы четырех первых стихий – воды, воздуха, земли и огня. Все прочие, более сложные тела возникают как «смеси» (*мизадж*) этих элементов.

¹² аль-Фараби. *Совершенный град* // Мусульманская философия. С. 129–131; Ибн-Сина. *Исцеление* // Там же. С. 392–407.

Соответственно степени соразмерности такой смеси образуются три царства природы: минералы, растения и животные (сначала неразумные, а потом люди).

Деятельный разум выступает источником всех форм в подлунном мире, как единичных, так и общих, интеллигибельных, откуда проистекает его эпитет «Даритель форм» (*вахиб ас-сувар*). Когда вода, например, нагревается настолько, что становится готовой к превращению в пар/воздух, она, снимая с себя форму водности, облекается в форму воздушности, которая из означенного разума эмануируется к ней. Точно также, при логическом или математическом доказательстве, именно из этого разума к человеческому разуму поступает соответствующая умопостигаемая форма – вывод.

Как было отмечено выше, Деятельный разум выступает также и в качестве дарителя Божьего откровения.

О космических разумах и душах как ангелах. Выражаясь на религиозном языке, фалсафа отождествляет разумы и души небесных сфер с кораническими ангелами. Эти разумы Ибн-Сина квалифицирует как «отрешенные духовные ангелы», а души – как «действующие духовные ангелы». Разумы он называет также «ангелами-херувимами» (*карубиййун*), самыми приближенными к Богу.

Полагая Деятельный разум источником Божьего откровения, аль-Фараби прилагает к нему коранические обозначения «Дух верный» (*ар-Рух аль-амин*) и «Дух пресвятой» (*ар-Рух аль-кудус*), т.е. эпитеты, которые мусульманское богословие обычно относит к архангелу Гавриилу, вестнику Откровения и посреднику между Богом и пророками. Ибн-Сина же в трактате «О разрядах рациональных наук» разграничивает указанные два наименования, причисляя первый к «действующим ангелам», а второй – к херувимам.

Первый из эмануирующихся от Первого разумов фалсафа отождествляет с разумом, о котором говорится в одном (внеканоническом)

хадисе: «Воистину, первое, что сотворил Бог, – это разум». Порой все космические разумы и, соответственно, души объединяют в единый универсальный разум и единую универсальную душу, называя их «Пером» и «Скрижалью» – вслед за хадисом, по которому вначале Господь создал Перо и Скрижаль, приказав Перу начертать на Скрижали все будущие твари. По файлясуфам, пророческие предсказания основаны на соединении разума пророка, посредством Деятельного разума, с этой Скрижалью.

Растительная душа. Если у тела смесь (*мизадж*) становится более соразмерной, чем у минералов, то оно оказывается способным к тому, чтобы от Деятельного разума получить растительную/вегетативную (*набатиййа*) душу.

Вслед за Аристотелем перипатетики ислама определяют душу и как форму, т.е. способ организации живого тела, и как первую его энтелехию/завершенность¹³, прилагая последнее определение ко всем трем разновидностям души – растительной, животной и человеческой.

Растительная/вегетативная душа есть первая энтелехия природного органического тела в той мере, в какой оно питается, растет и размножается. Первая, низшая сила (способность) этой души – питательная – восполняет пищей то, что утрачивается организмом в процессе жизнедеятельности. Посредством пищи сила роста обеспечивает увеличение тела по размерам до известной, свойственной ему величины. А размножающая сила отделяет от тела некоторую часть, которая потенциально подобна ему и способна принять схожую с ним форму, например зерно или семя.

Животная душа. Более совершенной, нежели растительная, выступает животная (*хайаваниййа*) душа, которая представляет собой первую энтелехию

¹³ Первая энтелехия (от греч. *entelecheia*, «завершенность, осуществленность») представляет собой реализацию данного рода существ в плане его субстанциальных характеристик как рода. За таковой следуют энтелехии более высокого порядка – например, знание и ученость в отношении просто человека.

органического тела в той мере, в какой оно постигает единичное и совершает волеизъявительные движения. Помимо трех сил растительной души таковая обладает еще двумя, специфичными для нее силами – постигающей и двигательной.

Силы обеих означенных душ присущи человеческой душе, служащей первой энтелехией органического тела в той мере, в какой оно постигает общее и действует сообразно осмысленному выбору.

Двигательная сила животной души делится на действующую (двигательную) и стремящуюся/побудительную. В свою очередь, стремящаяся сила имеет две ветви: вожделеющую (или аффективную, страстную, похотливую) и гневливую (яростную). Первая побуждает двигаться к необходимым или полезным вещам, желая наслаждения, а вторая – побуждает избегать вредных или тлетворных вещей и противодействовать таковым, добиваясь победы над ними.

Постигающая же сила, знаменующая собой качественно новый уровень развития психических способностей, объемлет внешние (*захира*) и внутренние (*батына*) чувства. Внешних чувств (*хавасс*, ед.ч. *хисс*) – пять, а именно зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Внутренних чувства также пять: общее чувство, представление, воображение, эстимация и память

«Общее чувство» (*хисс муштарак*) выполняет функцию восприятия, т.е. целостного отображения постигаемого предмета. Оно координирует ощущения, полученные от пяти внешних чувств, каждое из которых способно отражать лишь отдельные свойства данного объекта: например, в каждой части яблока оно воспринимает наличие определенного вкусового качества, определенного запаха, определенного цвета, определенной теплоты или холода.

Формы/образы, обретенные общим чувством, далее передаются представлению (или репрезентативной силе, араб. *хайалиййа, мусаввира*). Эта сила служит хранилищем для означенных образов, которая удерживает их после удаления соответствующего объекта из поля действия чувств.

Сила воображения (или имагинативная сила, араб. *мутахаййля*) такова, что имеющиеся в представлении образы она способна произвольно сочетать и разъединять. В результате могут появляться комбинации, не имеющие коррелята во внешнем мире – например, рогатый конь. Если эта сила управляется не животной силой души, а разумом, то в таком качестве она именуется «мыслительной» (*мутафаккира*) силой.

Последующей психической силы – эстимативной (*вахмиййа*; латинским *aestimatio* передавалось арабское *вахм*, которое в обычном словоупотреблении означает просто «воображение»). Она воспринимает наличествующие в чувственно воспринимаемых предметах нематериальные «понятия» (*ма'ани*, ед.ч. *ма'на*, лат. *intentio*). Благодаря ней, например, овца судит о том, что от этого вот волка следует убегать, а этого вот ягненка можно приласкать. Постигаемые ею понятия, такие как «любовь» и «вражда», «добро» и «зло», «сходство» и «различие», сами по себе не являются материальными, чувственными формами (наподобие цвета или фигуры), однако акцидентально они пребывают в материи, в чувственно воспринимаемых единичных предметах, и через последние выступают объектами чувственного постижения .

Запоминающая-вспоминающая (*хафиза закира*) сила, или память, сохраняет нечувственные понятия, постигаемые посредством эстимативной силы.

Форма/образ предмета, полученная внешними органами, а впоследствии общим чувством, абстрагирована, отвлечена от материи, но только частично, поскольку при исчезновении самого предмета эта форма не сохраняется. На уровне представления и воображения такая форма еще сильнее очищается от

материи, полностью освобождаясь от связи с материальным предметом (ибо она удерживается и при отсутствии его). Однако в ней сохраняются некоторые материальные акциденции, так как эта форма предстает почти чувственной, поскольку она обладает некоторыми количественными и качественными характеристиками: человека, например, трудно представить без определенного роста, фигуры, цвета, местоположения и т.п.

Эстимативная сила поднимается несколько выше указанной степени абстрагирования, так как она обретает понятия, которые сами по себе нематериальны, хотя таковые и пребывают акцидентально в материи. Однако эстимативное постижение также не полностью очищает форму от материальных акциденций, поскольку берет ее не вообще, а в соотнесенности с определенным индивидом: воспринимается, например, не доброта как таковая, но доброта конкретного человека. Полное абстрагирование формы от материи и материальных связей – удел интеллектуального постижения, свойственного собственно человеческой, разумной душе.

Выделенные Ибн-Синоу в качестве репрезентативной и эстимативной силы прочие мусульманские перипатетики, включая Ибн-Рушда, связывают с имажинативной силой/воображением.

Человеческая душа. Когда телесная смесь достигает высшей степени соразмерности и совершенства, от Деятельного разума к телу поступает человеческая (*инсаниййа*) душа, которая есть первая энтелехия органического тела в той мере, в какой оно постигает общее и действует сообразно осмысленному выбору. Все силы обеих означенных душ присущи этой душе, по собственной функции которой она именуется разумной (*натыка*) душой.

Вслед за Аристотелем фаласифа делят разумную душу на теоретическую (*назари*) и практическую (*'амали*) силу. К обеим этим силам прилагается наименование «разум» («ум», «интеллект», араб. *'акль*), но только омонимически, поскольку практическая сила ориентируется на действие, на достижение блага, а не на обретение знания и постижение истины.

Исходным пунктом фальсафской ноологии (от греч. nous, «ум») служило рассуждение Аристотеля в пятой главе третьей книги сочинения «О душе», где по аналогии с изделием различаются два вида разума, один из которых схож с материалом, претерпевающим и способным стать всем, а другой выступает аналогом действующего начала/мастера, будучи все производящим, наподобие света, который делает потенциально существующие (т.е. потенциально зримые) цвета актуально существующими. В перипатетической традиции, вслед за Александром Афродисийским (кон. II – нач. III в.н.э.), первый получил наименование «материальный разум» (греч. nous hulikos, араб. *‘акль хайуляни*, лат. *intellectus materialis*), а второй – «деятельный, активный» (греч. poietikos, араб. *фа‘аль*, лат. *agens*).

В отличие от материального разума, который находится в человеческой душе и вместе с ней погибает после смерти тела, деятельный разум описывается в сочинении «О душе» как нетленный. Но у самого Аристотеля нечетко обозначен статус этого разума по отношению к душе – является ли он определенным ее аспектом или чем-то отдельным от нее. Впоследствии Теофраст (ум. 288–285 до н.э.) и Фемистий (ум. после 388) полагали его имманентным душе, тогда как Александр Афродисийский отождествлял его с Творцом/Богом. Интериоризирующей трактовки придерживались некоторые мусульманские аристотелики, прежде всего Ибн-Рушд. Большинство же фальсифа, во главе с аль-Фараби и Ибн-Синой, развивали трансценденталистскую, экстериоризирующую тенденцию. Как было отмечено выше, в их картине мира Деятельный разум предстает в качестве отдельного космического разума, порождающего подлунную сферу и управляющего ею.

Что касается собственно человеческого разума, то в нем фальсифа обычно различают следующие три ступени.

1. Потенциальный (*би-ль-кувва*, лат. *in potentia*), или материальный (*хайуляни*, лат. *materialis*) разум, представляющий собой чистую

предрасположенность, которую Ибн-Сина сравнивает со способностью младенца к письму.

2. Актуальный (*би-ль-фи'ль*, лат. *in actu*) разум. Таковым выступает потенциальный разум, уже владеющий навыком интеллекции и обретший некоторые интеллигибелии. Данную стадию Ибн-Сина подразделяет на две – умеющий (*би-ль-маляка*, лат. *habitus, in habitu*) и актуальный разум, сравнивая первый со способностью к письму у отрока, начавшего пользоваться чернилами, пером и алфавитом, а второй – со способностью искусного писца, который даже если не пишет, в любое время может продемонстрировать свое искусство. На стадии умеющего разума теоретическая сила уже располагает первыми интеллигибелями (т.е. аксиоматическими положениями типа «целое больше части» или принцип непротиворечия), а по обретении последующих интеллигибелей означенная сила становится актуальным разумом: если она не созерцает их, при желании может это сделать.

3. Приобретенный (*мустафад*, лат. *acquisitus, adeptus*) разум. На этой, высшей ступени разума теоретическая сила актуально созерцает находящиеся в ней абстрактные/интеллигбельные формы, умопостигая таковые и осознавая факт своего актуального их умопостижения. «Приобретенным» же данный разум называется потому, что сами интеллигибелии, благодаря которым потенциальный разум становится актуальным, получены им извне, при соединении с Деятельным разумом, «Дарителем форм».

В этой ноологии характерный для аристотелевской традиции восходящий, абстрагирующий подход к умственным, интеллигбельным формам (т.е. взгляд на них как на результат абстрагирования, последовательного очищения чувственных форм от их связей с материей) сочетается с нисходящим, иллюминационистским подходом, близким платоновскому идеализму. Интеллигибелии, потенциально находящиеся в

чувственных образах, не сами переходят из представления в разум, запечатлеваясь в нем. Абстрагирующая активность разумной силы только подготавливает душу, озаренную светом Деятельного разума, для получения от него соответствующей формы.

В разъяснение своей мысли Ибн-Сина приводит аналогию со зрительным процессом: подобно тому как отпечаток от чувственных форм, приходящий в глаз посредством света, не есть сами эти формы, а соответствующее им нечто иное, порожденное посредством света в воспринимающем субъекте, точно также разумная душа, когда она созерцает находящиеся в представлении формы и когда свет Деятельного разума определенным образом соприкасается с ней, становится подготовленной к тому, чтобы в ней посредством света Деятельного разума возникли отвлеченные понятия этих форм, свободные от материальных примесей.

Таким образом, разумная душа познает что-либо лишь через «соединение» (*иттисал*) с космическим Деятельным разумом, и в отношении всякого интеллектуального знания следует сказать, что не «я постиг это», а «оно пришло ко мне».

Мононоизм Ибн-Рушда. Разделяя имманентистскую интенцию Теофраста и Фемистия, Ибн-Рушд полагает Деятельный разум определенным аспектом человеческой души, своего рода формой для материального разума, объявляя его надындивидуальной сущностью, единой для всех мыслящих людей и единственно вечной из психических сил. В «Большом комментарии к сочинению Аристотеля “О душе”» кордовский философ относит к этому разуму аристотелевские слова «и только это бессмертно и вечно» (III 5, 430a 25), традиционно прилагаемые именно к Деятельному разуму. Претерпевающий, пассивный разум, который Аристотель считал тленным, автор Большого комментария отождествляет не с материальным разумом, а с имажинативной силой.

В рамках мононоизма (от греч. nous, «разум») Ибн-Рушд обосновывает и тезис о перманентно существующем философе. По его словам, мудрость/философия некоторым образом присуща человеческим существам, на манер того как им некоторым образом присущи различные виды ремесел. И подобному тому как невозможно, чтобы естественные ремесла оставались без обиталища (коли какой-то части света недостает этих ремесел, то другие области не будут лишены таковых), точно также невозможно, чтобы философия оставалась без какого-либо обиталища. Поэтому «философия обнаруживается больше чем в одном месте и в любое время, как от человека появляется человек и от лошади – лошадь» .

Мононоистскую теорию, оставшуюся почти незамеченной в мусульманском мире, христианский Запад воспринял как характерную для арабского философа и особенно его последователей, латинских аверроистов. Официальная церковь видела в ней опасную ересь, противоречащую догмату о бессмертии индивидуальной человеческой души. Вместе с тем эта теория вдохновляла сторонников мондиализма (т.е. всеединства человечества; от лат. mundus, «мир»), таких как Данте, в «Монархии» выдвигающего ее в качестве главного философского обоснования учения о всемирном государстве. Она также оказала заметное влияние на формирование концепции о единстве истории человечества и о духовном (особенно философском) прогрессе как главном содержании истории (Гердер, Кант, Гегель).

Святой разум, авиценновская теория пророчества. В качестве особого вида умозрительной способности Ибн-Сина выделяет «святой разум» (*'акль кудси*, лат. intellectus sanctus). Им обладают люди с сильной интуицией (*хадс*), благодаря которой они мгновенно соединяются с Деятельным разумом, сразу или почти сразу постигают предмет, не нуждаясь в грамоте и обучении, накопленных знаниях, эмпирическом опыте или дискурсивном размышлении. Таковой является уделом избранных Божьих – пророков.

Соотношение между различными ступенями разума философ иллюстрирует с помощью метафоры, почерпнутой им из знаменитого коранического стиха о свете: «Бог есть свет небес и земли; // Его свет – словно ниша; // В ней – светильник; // Светильник – в стекле; // Стекло – точно жемчужная звезда; // Зажигается сей от древа благословенного – // Маслины, ни восточной, ни западной; // Масло ее готово воспламениться, // Хотя бы оно и не коснулся огонь; // Свет на свете!» (24:35). Здесь «ниша» символизирует материальный разум, «стекло» – умеющий разум, «светильник» – приобретенный разум, «масличное древо» – мышление, с помощью которого приобретаются вторые интеллигибелии, «масло, готовое воспламениться без соприкосновения с огнем» – святой разум, «огонь», от которого зажигается светильник – Деятельный разум. К последнему, как было сказано, Ибн-Сина прилагает наименование «Святой дух» – коранический эпитет ангела Божьего откровения, Гавриила.

Способность к прямому соединению с Деятельным разумом и обретению таким образом всех нужных знаний составляет первую особенность пророческой души, относящуюся к ее теоретической силе. Две другие ее особенности связаны с имажинативной и двигательной силами соответственно.

Благодаря мощному воображению пророк, будучи в состоянии бодрствования, вступает в связь с горним миром (с которому иные люди приобщаются только в сновидениях), созерцая ангелов Божьих воплощенными в чувственных образах и воспринимая обращение этих ангелов к ним в форме устной речи, которую можно запомнить и впоследствии передать другим. Посредством такого приобщения к высшим интеллектным сущностям, в которых запечатлены формы всех сущих и которые на языке религии именуются «Святохранимой скрижалю», обретаются сведения о невидимом, в том числе о будущих событиях. Возвышенная сила воображения позволяет разуму пророка превращать абстрактные интеллектуальные истины, почерпнутые от Деятельного разума, в живые образы, доступные

широкой публике и более пригодные для обучения и регулирования социально-политической и морально-этической жизни общины.

Третья характеристика пророческой души состоит в экстраординарной способности воздействовать на внешние предметы, в творении различного рода чудес, призванных подтвердить истинность профетической миссии .

К психологическому обоснованию возможности пророчества фальсафская профетология присоединяет социологическую аргументацию: пророки призваны учреждать законы, необходимые для человеческого общежития.

6. Совершенный град

Основы политической теории мусульманского перипатетизма заложил аль-Фараби в своем главном сочинении «Совершенный град». В авиценновской же энциклопедии «Исцеление» политическая проблематика обсуждается лишь вкратце, и преимущественно в рамках рассуждения о пророчестве в разделе по метафизике; это объясняется тем, что автор собирался посвятить политике отдельное сочинение, но, видимо, его замысел не осуществился.

Как было сказано, в своих политических построениях фальсафа, для которых «Политика» Аристотеля так и осталась недоступной, главным образом ориентировались на «Государство» Платона. Исламизируя платоновский идеал государственного строя, аль-Фараби во главе совершенного града ставит не просто философа, но философа-пророка. И в отличие от платоновских «Законов» в «Исцелении» Ибн-Сины именно мусульманский закон/шариат служит руководством для людей образцового града.

При классификации типов государственного устройства файласуфы исходили из платоновской схемы, отчасти ориентируясь и на аристотелевскую.

Формы государства согласно Платону и Аристотелю. По Платону, совершенная форма государства представляет собой трудно реализуемый идеал, хотя имеет и некий существовавший в отдаленном прошлом прототип – систему правления эпохи мифического Кроноса. Данному политическому устройству философ противопоставляет четыре реальные формы несовершенного государства, которые не только одновременно существуют, но и выступают последовательными отклонениями от совершенного строя: тимократию, (власть честолюбцев), олигархию (власть немногих богатых), демократию (власть свободных граждан общества, народа) и тиранию.

В аристотелевской же «Политике» говорится о трех правильных формах государства, т.е. таких, при которых правители пекутся об общем благе граждан, это монархия (власть одного человека), аристократия (власть немногих лучших, родовитых) и полития (власть большинства людей, со средним достатком). Им соответствуют три извращенные формы, когда государством управляют ради эгоистических интересов: это тирания, олигархия и демократия (власть бедного большинства). Идеалом для Аристотеля выступает полития, а из наличных форм наилучшей он считает монархию.

Мусульманские же мыслители были знакомы с аристотелевской классификацией по другой работе философа – «Риторике», где вкратце, без их иерархического выстраивания по степени совершенства, описываются четыре формы правления: демократия, олигархия, аристократия и монархия. При этом последняя форма подразделяется на собственно монархию (своего рода конституционную монархию) и тиранию (неограниченную монархию).

И Платон, и Аристотель понимали демократию в смысле власти демоса как массы/толпы, которая чрезмерно опьянена свободой, что чревато анархией и хаосом. Соответственно этому в арабо-мусульманской литературе данная форма власти порой обозначалась как «правление свободы» (*сийасат/рийасат аль-хуррийа*).

Фарабийская классификация. В духе платоновско-аристотелевской традиции политическое сообщество у аль-Фараби обозначается как «град» (араб. *мадина*, соответствующее греч. *polis*). Выделенные аль-Фараби формы градов имеют некоторые прототипы в «Государстве» Платона, но в целом фарабийская классификация значительно отличается от платоновской. Прежде всего, это связано с тем обстоятельством, что для аль-Фараби и других мусульманских философов фундаментальным критерием при определении совершенного/добродетельного (*фадыла*) града и форм отклонений от него служит соответствие воззрений и деяний данного сообщества учению истинной, богооткровенной религии. Только следование этому учению гарантирует людям счастье в этом мире и особенно – в грядущем.

Аль-Фараби говорит о совершенном граде словно как об единственном типе, хотя в рамках него указывает разные возможные варианты, обусловленные качествами главы и количеством глав. Образцовому граду противостоят четыре отрицательных типа: невежественный (*джахилийя*), нечестивый (*фасика*), переменявшийся (*мубаддиля*) и заблудший (*далла*). В свою очередь, невежественный град имеет шесть разновидностей: необходимый, меняльный, низменный, честолюбивый, властолюбивый и свободный.

Люди невежественных градов никогда не ведали о подлинном счастье, поскольку их религия основана на порочных взглядах. В необходимом (*дарурийя*) граде целью жизни выступает получение лишь потребных для телесного существования благ (еды, питья, одежды, жилища и т.п.); в меняльном (*баддаля*) – богатство; в низменном (*мадинат аль-хисса*, *мадина сакыта*) – плотское удовольствие; в честолюбивом (*карабийя*) – почет и слава; во властолюбивом (*тагалубийя*) – господство и покорение; в свободном (*хуррийя*), или коллективном/народном (*джама'ийя*) – свобода, (предоставляющая каждому право «делать, что хочет, ничем не сдерживая свою прихоть»).

Последняя разновидность отчасти соответствует платоновской демократии, пятая и четвертая – тимократии, вторая – олигархии. Вслед за Платоном аль-Фараби снисходительно отзываясь о честолюбивом граде, считая его лучшим из невежественных градов и в каком-то смысле соответствующим совершенному граду, особенно в отношении того, что почести оказываются человеку сообразно той пользе, которую он доставляет другим. Но чрезмерная тяга его обитателей к славе грозит этому граду превращением в тиранический, властолюбивый.

Нечестивый град таков, что воззрения его жителей (о счастье, Боге, духовных существах и т.д.) схожи с воззрениями, исповедующимися в совершенном граде, однако их действия порочны, как у обитателей невежественных градов.

В переменившемся граде и воззрения, и деяния ранее были такими же, как в совершенном граде, но со временем стали совсем другими.

Жители же заблудшего града изначально не имели подлинного представления о счастье, Боге и др. Они придерживаются ложных взглядов на эти вещи. А первоглава этого града – обманщик, который выдает себя за удостоившегося откровения свыше.

Помимо таких градов совершенному граду противостоят также «дикие» сообщества, еще не поднявшиеся до уровня гражданской, политической организации. Аль-Фараби упоминает и о противниках-индивидах внутри самого совершенного града, обозначая таковых как «сорняки» (*навабит*)¹⁴.

Как отмечает аль-Фараби и другие файлясуфы, выделенные формы несовершенного государства скорее выступают в качестве абстрактных

¹⁴ *Совершенный град*. С. 178–182. Ибн-Баджа же употребляет термин навабит в позитивном смысле, прилагая его к добродетельным индивидам внутри недобродетельных градов. Из таких нонконформистов, полагает философ, впоследствии и образуется образцовый град.

архетипов, ибо наличные политические сообщества обычно представляют собой комбинации таковых.

Авиценновские классификации. В одной из своих ранних работ по логике, известной как «Арудыйская философия» (*аль-Хикма аль-‘арудыййа*; по имени Абу-ль-Хасана аль-‘Аруды, для которого Ибн-Сина составил данный трактат), а позже в разделе по логике книги «Ицеление», Ибн-Сина развивает классификацию форм правления (*сийаса, рийаса*), данную в аристотелевской «Риторике». Аристократию (араб. *аристукратыййа* – транскрипция греч. *aristokratia*, от *aristos*, «лучший» и *kratos*, «власть») он определяет как «правление лучших (*хайр, ахйар*)», одного или нескольких единомышленников, обладающих гражданской/политической добродетелью. А если эта добродетель сочетается с теоретической добродетелью, если правитель окажется также и философом, то такое правление именуется «царским» (*мульк*). Монархическое/единовластное (*вихданиййа*) же правление философ подразделяет на честолюбивое (*карама*) и властолюбивое (*тагаллюб*), т.е. тираническое.

Наилучшим Ибн-Сина полагает царское, за которым следует правление лучших, потом – честолюбивое правление. Все три остальных типа правления порочны: 1) демократия (араб. *димукратыййа* – транскрипция греч. *demokratia*, от *demos*, «народ» и *kratos*, «власть»), или народное (*джама ‘иййа, иджма ‘иййа*) правление, иначе обозначающееся как свободное (*хурриййа*) правление; 2) «правление немногих» (*рийасат аль-кылля*; такое обозначение соответствует буквальному смыслу «олигархии» – от греч. *oligos*, «немногий» и *arche*, «власть»), которое представляет собой власть одного или нескольких глав, господствующих благодаря своему богатству (аналог олигархии); властолюбивое правление (тирания). Если две последние формы объединить в один общий тип, то это будет «низменное» (*хисса*) правление.

Определяя демократию, Ибн-Сина говорит о равенстве всех людей государства в плане права на власть и почести, а само название этого типа

правления – «народное» (*джама'иййа*, *иджма'иййа*) – истолковывает в смысле назначения главы государства по единогласию (*иджма'*) поданных. В эту форму он включает и власть лица, назначенного предшествующим главой такого политического сообщества.

Вместе с тем такая классификация скорее представляет собой дань перипатетической традиции, ибо при изложении собственной политической концепции (в разделе по метафизике) Ибн-Сина не следует означенной схеме, но говорит только о «совершенном» (*фадыла*, *'адиля*) граде как о придерживающемся богооткровенного Закона, в отличие от градов с «благообразными» (но, видимо, не богоучрежденными) образами жизни и от «испорченных» (*фасида*) градов, или сообществ «полного заблуждения».

Аверроистские классификации. Как и в авиценновском учении, у Ибн-Рушда также встречаются две классификационные схемы. В компендиуме аристотелевской «Риторики» (*«Талхис аль-Хатаба»*) четырем аристотелевским формам – демократии, олигархии, аристократии и монархии – соответствуют «народный» (*джама'иййа*), «низменный» (*хисса*), «благого властвования» (*джудат ат-тасаллут*) и единовластный (*вихданиййа*) типы правления. Целью народного правления выступает свобода, низменного – богатство, благого – добродетель, единовластного – слава, почет.

И подобно Ибн-Сине, Ибн-Рушд каждый из двух последних типов подразделяет на два. При «низменном» правлении, цель которого состоит в корыстном обретении богатства, властвующая группа либо получает определенную долю от накопленного достатка, и в таком случае мы имеем «правление богатства» (*рийасат ас-сарва*, *рийасат аль-маль*)¹⁵, либо богатство целиком достается только первоглаве, которому остальные подчиняются словно рабы, и тогда такое правление называется «тираническим» (*тагаллюб*).

¹⁵ Соответствует «олигархии» в общеупотребительном значении термина.

Что же касается «благого властвования», то оно бывает или «царским» (*мульк*)» правлением, при котором совершенными являются как деяния горожан, так и их воззрения, или «правлением лучших» (*рийасат аль-ахйар*), когда добродетельными оказываются лишь деяния. О последнем типе правления, именующемся также «имамским» (араб. *имамиййа*, от араб. *имам*, «руководитель»), Ибн-Рушд, со ссылкой на аль-Фараби, говорит как о существовавшем в древней Персии, подразумевая, видимо, правление сасанидских царей, таких как Ардешир и Хосров, известных своей справедливостью.

Другой перечень типов правления фигурирует в Комментарий философа к платоновскому «Государству»¹⁶. Кроме выделенных у Платона четырех несовершенных форм (тимократия, олигархия, демократия и тирания) Ибн-Рушд, вслед за аль-Фараби, упоминает еще «правление вожделения (*шахва*)», ориентированное на чувственное удовольствие (в еде, питье, соитии и т.п.) и «правление необходимости (*дарура*)», когда люди добывают средства лишь для насущного телесного существования. А если в рамках совершенного правления, продолжает философ, различать единоличную и коллегиальную формы власти, то в итоге получится восемь типов политического сообщества.

Говоря о превращении способов правления в другие, Ибн-Рушд приводит примеры из мусульманской истории, особенно из жизни современной ему арабской Испании. Так, утвердившуюся при халифе Муавии (основателе династии Омейядов) форму власти он характеризует как тимократию, сменившую ориентацию раннего мусульманского государства на совершенный строй.

Необходимые качества первоглавы. Фарабийский идеальный град формируется вслед за первоглавой, перенимая его учение и подражая его

¹⁶ Комментарий сохранился только в древнееврейском переводе, с которого был сделан современный перевод на арабский, опубликованный в Бейруте в 1998 г. под наименованием *ад-Дарури фи ас-сийаса*, «Необходимое [знание] по политике».

добродетелям, подобно тому как миссия пророка Мухаммада положила начало мусульманскому обществу-государству.

Согласно «Совершенному граду» аль-Фараби, верховный правитель должен обладать рядом прирожденных и приобретенных качеств. Важнейшим среди последних является способность соединяться с Деятельным разумом, через который Бог дарует откровение. От этого разума, посредством интеллекта, такой человек получает теоретические и практические знания, становясь философом-правителем. Через силу воображения он получает сведения о будущих событиях, становясь пророком-предвещателем. Кроме этого фундаментального качества, глава должен быть способным убеждать людей и воодушевлять их, а также быть физически подготовленным для ведения военных дел.

Что касается прирожденных качеств, то их фарабийский список выступает расширенной модификацией перечня требований, которые Платон в «Государстве» предъявляет к претенденту на звание философа. Этот список включает в себя:

- 1) физическое здоровье (подразумевающее также наличие цельных, неповрежденных органов);
- 2) хорошее понимание;
- 3) крепкую память;
- 4) сообразительность;
- 5) красноречие;
- 6) способность к обучению;
- 7) умеренность в плотских удовольствиях;
- 8) правдолюбие;
- 9) великодушие;
- 10) презрение к богатству и прочим мирским благам;

11) справедливость;

12) решительность и отвагу.

Как отмечает аль-Фараби, люди, сочетающие в себе все означенные – естественные и приобретенные – качества, встречаются очень редко, и они появляются лишь по одному, в то или иное время. Идеальный град основывается одним таким правителем, первоглавой (*ра'ис авваль*), который также является духовным предводителем (*имам*).

Последующие главы. Если же в государстве не найдется человека с вышеуказанными характеристиками, пишет далее автор «Совершенного града», то град может жить по законам, некогда установленным совершенным правителем: первоглавой-основателем или кем-нибудь из последующих совершенных правителей.

В этом случае глава града, помимо обладания указанными врожденными качествами, должен удовлетворять шести обязательным требованиям, таким как: 1) мудрость; 2) знание законов, учрежденных прежними совершенными главами; 3) умение выводить законоположения по поводу вещей, в отношении которых от означенных глав не сохранилось каких-либо установлений; 4) способность устанавливать законы касательно вновь возникающих дел, которые не могли быть регламентированы такими главами; 5) умение словом направлять людей к исполнению учрежденных законов; 6) физическая подготовка, позволяющая правителю быть и воином, и военачальником. Такой правитель в фарабийской «Гражданской политике» называется «законоследующим царем» (*малик ас-сунна*).

Но коли в граде не окажется человека, одаренного всеми потребными для такого правителя свойствами, то допускается коллегиальное руководство, когда два или более лиц, все вместе, обладают шестью означенными качествами. В случае же отсутствия среди таковых качества мудрости, и если в граде не найдется мудреца, которого можно было бы приставить к главе/главам государства, оно обречено на гибель.

Вслед за аль-Фараби такие же разновидности руководства идеального града указывает Ибн-Рушд в своей Комментарии к платоновскому «Государству». Однако он более четко, со ссылкой на подобные прецеденты в мусульманской истории, выделяет соуправление/дуумвират, при котором правят двое – законовед (*факых*) и военачальник (*муджахид*). Вопрос о необходимости или не-необходимости наличия пророческой способности первоглавы философ обещает рассмотреть в другом своем произведении. Однако в дошедших до нас его сочинениях пока такого разъяснения не встречается.

В авиценновском же «Исцелении» говорится лишь об особенностях «пророческой души» (см. конец § 5 настоящего введения). Халиф, преемник пророка как политического главы совершенного града, должен обладать прирожденным умом, высоконравственными качествами (прежде всего – храбростью и умеренностью) и способностью управлять. Такой правитель определяется либо по назначению предыдущего, либо по единогласному мнению авторитетных людей. Отдавая предпочтение первому способу, Ибн-Сина более склоняется к шиитской, нежели к суннитской концепции, которая хотя и легализирует оба указанных способа, но отдает предпочтение выборности халифа.

Обращает на себя внимание факт, что в перечне качеств главы не нашло отражения положение мусульманской политической теологии об обязательной принадлежности верховного правителя к племени пророка Мухаммада, к курайшам.

Организация града. В отличие от платоновского «Государства» фарабийский «Совершенный град» ограничивается общими принципами касательно организации идеального града и его социальной структуры. И вообще, по мнению Фальсифа, более целесообразно, чтобы законодатель избегал универсальных установлений касательно частных аспектов жизни государства, регулирование которых должно соотноситься с конкретными

обстоятельствами. В качестве яркого примера несостоятельности подобных установлений обычно приводят платоновское учение о численности стражей образцового града.

Если при описании социального устройства града Платон апеллирует к аналогии с иерархией трех сил в душе, где «разумной» части души соответствуют правители-философы, «гневливой» – воины-стражи, а «вождевающей» – крестьяне и ремесленники, то аль-Фараби сравнивает совершенное политическое сообщество с человеческим организмом, а правителя – с центральным органом, сердцем. Строение этого града мыслитель уподобляет также космосу, уподобляя отношение правителя к членам града отношению Первопричины/Бога к прочим сущим.

Более конкретно о социальной жизни совершенного града высказывается Ибн-Сина в «Исцелении». Описываемые философом нормы семейного, гражданского и уголовного права фактически совпадают с шариатским законом. Граждане авиценновского добродетельного общества соблюдают также обряды, аналогичные культовым предписаниям ислама (молитва, пост, паломничество и др.).

В отличие от Ибн-Сины, который вслед за Аристотелем и мусульманскими богословами-факихами занимает ригористическую позицию по вопросу о социально-политической роли женщины, ограничивая ее лишь деторождением, работой по дому и воспитанием детей, Ибн-Рушд в комментарии к платоновскому «Государству» более склоняется к изложенной в этом сочинении мысли о равенстве полов. По его мнению, среди женщин также могут быть воины, философы и правители.

Что касается платоновского «коммунизма» – учения об общности имущества, жен и детей в идеальном государстве, то оно не получило отклика среди мусульманских философов, отчасти из-за несоответствия шариату. Правда, Ибн-Рушд, излагая это учение, не высказывает отрицательного к нему отношения.

Глобальный идеал. Поскольку для фалсаифа счастье людей в земной жизни и особенно в жизни потусторонней зависит прежде всего от их интеллектуальных способностей и исповедуемых ими воззрений, то в фарабийском описании совершенного града главное внимание уделяется взглядам его жителей. Общими для них являются истинные знания о Боге и Его описаниях, духовных существах (космических разумах, ангелах), возникновении мира, человека и становлении в нем души, пророчества и откровения, смерти и потусторонней участи, совершенных градах и их противоположностях.

Люди получают эти знания либо в форме абстрактных, философских истин, либо их аналогов/образов (*мисалят*), более доступных для широкой публики. Такое символическое, образное оформление у разных народов обычно отличается друг от друга. Поэтому, заключает аль-Фараби, могут существовать совершенные грады с различными религиями (*милля*), хотя все они стремятся к одному счастью и преследуют одну цель.

И хотя фалсаифа, конструируя политический идеал, чаще всего оперируют термином «град» (араб. *мадина*, соответствующее греч. *polis*), характерным для платоновско-аристотелевской традиции с ее ориентацией на греческий полис как естественную форму политического общежития, тем не менее фалсаифский идеал больше отражает универсалистскую ориентацию исламской религии и мировой характер мусульманского государства-халифата. По аль-Фараби, «град» представляет «малое», наименьшее политическое сообщество, объединяющее часть представителей данного народа/конфессии (*умма*), за которым следует «среднее», охватывающее всю территорию этого народа, и «великое», включающее в себя всю обитаемую часть Земли. Соответственно этому совершенным будет и град, все обитатели которого содействуют друг другу в достижении истинного счастья, и народ, грады которого сотрудничают в этом деле, и вся ойкумена, если народы станут помогать друг на пути к такой цели.

Также и Ибн-Рушд, критикуя платоновское учение об идеальном граде как ограниченном по территории и численности образовании, приводит слова пророка Мухаммада, по которым его миссия адресована любому человеку – «и белому, и темнокожему». Глобальный, мондиалистский идеал, как мы уже видели выше (в § 5), имплицитно и аверроистская ноэтика.

7. Иммутология

Как ни парадоксально, но рациональное обоснование бессмертия души выдвигалось не в каламе, претендовавшем на разработку ортодоксальной теологии ислама, а в фальсафе, в которой нередко видели чуждое правоверному исламу мировоззрение. В самом Коране нет четких указаний относительно нетленности души, хотя таковые появляются в пророческой традиции (Сунне) и впоследствии утвердились в народной религиозности и близкой к ней богословской литературе. В каламе же господствовало учение о душе как об акциденции тела, которая погибает вместе с ним. Поэтому воскрешение понималось не как соединение нетленной души с воскресшим телом, а как воскрешение целиком живого существа. Примечательно, что аль-Газали, от имени мутакалиимов написавший трактат «Опровержение философов», в список «крамольных» заблуждений мусульманских перипатетиков зачисляет их положение о бессмертии души.

Субстанциальность души и ее имматериальность. Доказывая бессмертие души, фальсифа, прежде всего Ибн-Сина, сначала обосновывают ее субстанциальность и духовность/имматериальность, т.е. ее независимость от тела (хотя она и возникает во времени). Ведь если бытие души не зависит от телесного организма, та может продолжать свое существование и после его смерти. В своем доказательстве нематериальности души (точнее, ее высшей, разумной части) философ исходит из специфики интеллектуального познания, нематериального по своей природе. Главные из его аргументов здесь таковы:

1) поскольку интеллигибельные формы, которыми оперирует разум, по природе своей универсальны, а следовательно – бестелесны, то таковым должно быть и их вместилище, т.е. душа;

2) в отличие от телесных сил, душа способна к бесконечной деятельности, может постигать бесчисленное множество интеллигибельных, одну за другой (например, математические и метафизические объекты);

3) чувствам свойственно воспринимать объекты только посредством телесного органа, поэтому они не в силах познать ни самих себя, ни инструмент восприятия, тогда как человеческая душа и познает саму себя непосредственно, и осознает это самосознание;

4) если телесные силы слабеют по мере своего функционирования, а при очень мощном внешнем воздействии (например, громе) могут выйти из строя или перестают воспринимать менее интенсивное (слабый свет после сильного), то с разумной душой дело обстоит противоположным образом – она не утомляется в процессе интеллекции, и чем больше действует, тем сильнее становится, а постижение более интенсивного предмета облегчает ей постижение менее интенсивного (коли же разумная душа порой устает или оказывается не в состоянии действовать, то это объясняется ее опорой на имажинативную силу, которая, в свою очередь, функционирует через посредство телесного органа);

5) по достижении человеком зрелости (около сорока лет) его физические возможности ослабевают, в то время как интеллектуальная сила, наоборот, крепнет.

Душа не погибает вместе с телом. Как полагает Ибн-Сина, о перманентности (*бака'*) души, ее бессмертии свидетельствуют коранические стихи: «О душа успокоившаяся // Вернись к Господу своему // Довольной, удовлетворенной!» (89:27–28). Для широкой публики еще более убедительны, по мнению Ибн-Рушда, в которых смерть сравнивается со сном: «Бог берет к Себе души при их смерти, // А тех, кои не умерли, – во сне их» (39:42).

Согласно данному стиху, действия души прекращаются во сне по причине бездействия ее органов, но сама она не перестает существовать, откуда с необходимостью следует, что состояние души при наступлении смерти схоже с ее состоянием при наступлении сна, поскольку там и здесь действует один и тот же закон¹⁷.

Собственно рациональное, философское обоснование нетленности души, ее существования после смерти тела Ибн-Сина развивает, исходя прежде всего из положения о ее акцидентальной связи с телом. Душа, говорит он, не умирает со смертью тела, ибо ее связь с телом может быть связью либо равносильного по бытию, либо последующего в бытии, либо предшествующего. Первое предположение несостоятельно, иначе означенная связь была бы сущностной и для души, и для тела, так что оба они не являлись бы субстанциями. Вторая альтернатива также несостоятельна, ибо тогда тело должно было бы выступать причиной бытия души: действующей причиной (но ведь тело как таковое не совершает никакого действия), или материальной (душа же, как было показано, не запечатлена в теле), формальной или целевой (скорее наоборот – именно душа является таковой по отношению к телу). Наконец, была бы связь души с телом связью сущностного предшествования в бытии, то предположение об уничтожении последующего необязательно влекло бы за собой уничтожение предшествующего. Итак, связь души с телом может быть только акцидентальной, поэтому уничтожение одного из них (тела) необязательно влечет за собой уничтожение другого (души).

Далее философ доказывает, что душа в принципе нетленна. С этой целью он модифицирует известный платоновский аргумент о нетленности души как эйдоса жизни, излагая его в перипатетических терминах. Будучи абсолютно простой субстанцией, душа не может содержать в себе двух

¹⁷ Аверроэс. *Опровержение Опровержения*. С. 483.

противоположных начал (потенций), каковыми являются бытие/возникновение и уничтожение¹⁸.

О характере воскрешения и потустороннего воздаяния

Настаивая на имматериальности души и ее бессмертии, фаласифа вместе с тем отрицают телесное воскрешение, если таковое понимать в смысле воссоздания, воссоединения частиц прежнего тела, как о том учат большинство мусульманских теологов. И это положение автор «Опровержения философов» причисляет к трем самым крамольным, «еретическим» тезисам фаласифа (наряду с положением об извечности мира и о Божьем знании лишь универсалий).

Опровергая учение о телесном воскрешении, фаласифа указывают, в частности, на невозможность восстановления уничтожившейся вещи, ибо таковая существовала в определенное время, и ее возвращение предполагает, среди прочего, и восстановление того самого времени, а течение времени необратимо. Ссылаются также на невозможность идентификации воскрешенных тел: мертвый превращается в прах, который затем претворяется в растения, ассимилирующиеся впоследствии в организме другого человека. Еще нагляднее в этом отношении пример с людоедством. При допущении восстановления плоти, следовательно, в одном и том же теле окажутся две души или более.

Само потустороннее воздаяние мусульманские перипатетики понимают духовно, интеллектуалистски, говоря о бессмертии именно «разумной» части души, чье счастье усматривается в приобщении к интеллектуальному миру, в соединении с Деятельным разумом. Таковое же отчасти достижимо еще при земной жизни.

Отвечая на газалиеву критику, Ибн-Рушд замечает, что телесное описание эсхатологических реалий, каковое характерно для коранического

¹⁸ Ибн-Сина. *Исцеление*. С. 374–376; Платон. *Федон*, 96a–107b.

учения, более соответствует задаче утверждения добродетелей у широкой публики и поэтому не может оспариваться кем-либо из приверженцев фальсафы. Вместе с тем, полагает философ, правдоподобнее утверждать о воссоединении души не с самим прежним телом, а лишь с его подобием. А согласно Ибн-Сине, в отношении невменяемых и «глупых» (но добродетельных) душ можно предположить, что они, посредством соединения с тонкой материей небесных тел, окажутся способными к воображению. Поэтому они могут испытывать все те потусторонние телесные блаженства, которые им описывала религия. Точно также и дурные души будут созерцать соответствующее наказание¹⁹.

Но если Ибн-Сина и его последователи говорят о нетленности всякой человеческой души, то аль-Фараби атрибутирует бессмертие лишь интеллектуально развитым людям (жителям «совершенного» и «нечестивого» градов; предводителям «заблудшего» и «переменившегося» градов), а по Ибн-Рушду вечность – удел единого общечеловеческого разума.

С полным текстом пособия можно ознакомиться, обратившись в СПбГУ.

¹⁹ Ибн-Сина. Исцеление. С. 420–429; Аверроэс. Опровержение Опровержения. С. 505–510; Ибн-Рушд. О методах обоснования принципов вероучения // Мусульманская философия. С. 657–664.